



Archives de sciences sociales des religions

126 | avril - juin 2004
Varia

Joëlle Allouche Benayoun, Laurence Podselver, *Les Mutations de la fonction rabbinique*

Paris, Observatoire du monde juif, 2003, 179 p. (Postface de S. Trigano)
(bibliogr., glossaire)

Sophie Nizard



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/2165>

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2004

Pagination : 47-112

ISBN : 2-222-96746-5

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Sophie Nizard, « Joëlle Allouche Benayoun, Laurence Podselver, *Les Mutations de la fonction rabbinique* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 126 | avril - juin 2004, document 126.1, mis en ligne le 17 novembre 2005, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/2165>

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

I. – COMPTES RENDUS D'OUVRAGES

126.1 ALLOUCHE BENAYOUN (Joëlle),
PODSELYER (Laurence).

Les Mutations de la fonction rabbinique.
Paris, Observatoire du monde juif, 2003, 179 p.
(Postface de S. Trigano) (bibliogr., glossaire).

J.A.B. et L.P. présentent ici une enquête de terrain extrêmement bien menée (par entretiens auprès d'une trentaine de rabbins consistoriaux de Paris et sa région) et une analyse fine, essentiellement développée dans une longue conclusion, intégrant une profondeur historique essentielle à la compréhension du présent. En outre, très peu de travaux ont été consacrés aux rabbins en France, la recherche conduite par les auteurs apparaît donc comme tout à fait novatrice. Pour autant, elle n'a pas l'ambition d'être une recherche exhaustive sur le rabbinat français contemporain, seul le point de vue des rabbins sur eux-mêmes est ici envisagé. On pourra regretter que seuls les rabbins parisiens aient été interrogés. Ils témoignent certes de leur expérience en tant que rabbins de province où ils ont souvent exercé en début de carrière, mais cela reste une reconstruction du passé.

Les AA. rappellent que l'institution rabbinique remonte en France au Haut Moyen Âge, mais que la fonction a fortement changé au cours de l'histoire, et notamment dans la rencontre avec la modernité. Historiquement, le rabbin est un expert en matière de loi juive et de ce fait il est un décisionnaire. L'émancipation transforme fondamentalement sa fonction ; il devient un érudit, formé aux disciplines académiques, afin de pouvoir « échanger avec des fidèles qui bénéficiaient d'une éducation laïque ». Aujourd'hui, ce sont les fonctions d'enseignement et de transmission des valeurs du judaïsme qui sont avant tout valorisées.

Les rabbins français sont formés au Séminaire Israélite de France (SIF), établissement d'enseignement supérieur géré par le Consistoire. Sa filiation avec l'École Centrale Rabbinique de Metz (1829-1856) est revendiquée par le directeur actuel. Le mouvement de centralisation et de modernisation du judaïsme aboutira au transfert de l'école rabbinique à Paris en 1856. La sélection à l'entrée repose sur des critères rigoureux – nationalité française, bonne santé physique et mentale, maîtrise de la langue française, bon niveau d'hébreu pour l'approche des textes, bonne culture générale. Le cursus est de 5 ans, il est sanctionné par un examen de sortie. Le séminaire compte aujourd'hui quinze à vingt étudiants.

Les AA. soulignent que les discours « républicains » des rabbins contemporains, rappelant l'attachement des juifs aux droits de l'homme, peuvent attirer certaines fractions de la population juive sécularisée. Quoi qu'il en soit, la concordance entre les valeurs républicaines et les valeurs juives est affirmée unanimement.

L'ouvrage commence par une analyse des données sociodémographiques et des pratiques sociales des rabbins, puis s'attache ensuite au métier de rabbin proprement dit.

Tout d'abord, l'enquête révèle une différence de statut entre les rabbins (diplômés du Séminaire) et les délégués rabbiniques qui font office de rabbins mais qui sont formés en dehors du cursus officiel (en *yeshiva* par exemple). Si pour les fidèles tous sont des « rabbins », les seconds ne bénéficient pas d'une formation équivalente notamment en matières « profanes », ni d'une ouverture vis-à-vis de la société non juive, ni enfin d'un salaire équivalent. Le recours croissant aux délégués rabbiniques ne constitue-t-il pas alors une

remise en cause implicite des valeurs traditionnelles du judaïsme français, s'interrogent les AA. ? Ou encore, les raisons budgétaires ne président-elles pas à ces logiques d'agrégation ? Si nous ne sommes pas, selon J.A.B. et L.P., face à une crise des vocations comme celle que le judaïsme consistorial avait connue après guerre, il connaît certainement une crise financière qui affecte les modèles religieux.

Les AA. font référence à l'ouvrage de J.-P. Willaime sur les pasteurs protestants pour souligner la similitude des appartenances de classe entre les curés, les pasteurs et les rabbins. Tous font partie des classes moyennes en tant que petite bourgeoisie intellectuelle.

L'enquête révèle l'importance des lieux de naissance ou de résidence des familles des rabbins. Tous les rabbins interrogés ont vécu dans une atmosphère religieuse traditionnelle reconnaissant comme valeurs centrales « l'accomplissement de soi, l'étude et le dévouement communautaire ». (Alsace-Lorraine pour les cinq rabbins achkénazes, nord du Maroc, Constantinis...).

Nombreux sont fils ou petit-fils de rabbin, et de manière générale, sont issus de « familles au moins traditionalistes » c'est-à-dire respectueuses du *chabbat*, de la *cachrouit* et des fêtes.

L'enquête donne également l'occasion aux rabbins d'exprimer leur opinion sur la formation qu'ils ont reçue. Ces discours réflexifs mettent en évidence les tensions qui les traversent : inadéquation entre la formation reçue et les réalités qu'ils doivent affronter (dialogue inter-religieux par exemple), insuffisance d'une formation philosophique ou d'expression française, et en même temps, paradoxalement, critique de la formation « d'avant », plus ouverte sur le monde extérieur et pas assez talmudique. Il ressort de tout cela une tension entre une conception consistoriale et une conception yeshiviste de l'étude. Dans les faits, les deux types de formation sont souvent complémentaires.

Dans tous les cas, ceux des rabbins qui possèdent une formation universitaire en tirent un certain prestige et une certaine utilité dans leur travail quotidien. Certaines initiatives récentes en terme de formation continue sont largement appréciées.

L'enquête porte également sur les loisirs et les pratiques culturelles des rabbins, qui constituent des indicateurs de leur position sociale. On apprend ainsi que certains pratiquent régulièrement un sport, vont au cinéma, regardent la télévision. Plus nombreux sont ceux qui écoutent régulièrement la radio ou lisent la presse écrite. Leurs lectures sont variées, en majorité

orientées autour de thèmes juifs, mais sont également cités des ouvrages relatifs à l'actualité, des ouvrages philosophiques ou de sciences humaines...

La plupart passent leurs vacances entre la France (le plus souvent à la montagne) et Israël où ils ont généralement de la famille. L'ouvrage nous informe sur la vie familiale des rabbins, et sur l'importance du rôle et de l'image de la femme du rabbin vis-à-vis de la communauté dont il a la charge. Beaucoup insistent sur la nécessaire déconnexion entre vie familiale et vie communautaire.

Les AA. s'intéressent ensuite au métier de rabbin proprement dit à partir de l'analyse des discours recueillis. La plupart deviennent rabbins par choix, par vocation, par amour de l'étude. Ils envisagent leur fonction à la fois comme profession et comme mission et sont conscients que l'on attend beaucoup plus d'eux qu'ils ne peuvent donner en réalité. Leur emploi du temps est surchargé, ils le partagent entre la prière à la synagogue, les réunions, les mariages, les *bar mitzva*, les enterrements, l'enseignement au cœur de la transmission du judaïsme... De plus en plus souvent, les rabbins sont sollicités par les institutions ou les associations locales pour faire des conférences ou participer à des débats.

Les AA. soulignent que tous les rabbins de l'enquête ont intériorisé une image idéalisée du rabbin comme guide spirituel. Au-delà de la fonction de transmission et de la dimension purement religieuse de leur activité, ils sont conscients de leur fonction sociale, entendons de travailleurs sociaux. En raison de la précarité grandissante, le rabbin intervient de plus en plus dans des situations de détresse morale ou sociale, parfois en sollicitant les institutions juives d'aide sociale, malgré les dysfonctionnements bureaucratiques qui les caractérisent.

Mais le « rabbin de terrain » (que les AA. opposent au « rabbin de bureau ») vit un malaise du fait de la distance entre son rôle idéalisé de guide spirituel, de maître, et sa position objective. Quoi qu'il en soit, le rabbin qui considère qu'il assure une mission/vocation plutôt qu'un métier, a du mal à partir à la retraite et à laisser sa place à un jeune rabbin moins expérimenté, surtout s'il reste un fidèle de la synagogue. Dans les synagogues consistoriales, le sermon (en français) constitue le moment clef des offices du *chabbat*, un élément essentiel de pédagogie. Il est pour le rabbin l'occasion de s'adresser à des fidèles qui ne comprennent pas nécessairement les prières en hébreu, même s'ils peuvent les lire. Dans les synagogues regroupant une population à fort

niveau socioculturel, le rabbin est conscient de l'importance de posséder une bonne culture générale afin de pouvoir montrer « combien la culture juive n'est pas contradictoire avec la leur ».

Si pour tous, « la Loi ne se négocie pas », ils s'efforcent d'être à l'écoute des fidèles, de ne pas avoir une attitude réprobatrice, de condamnation ou d'imposition ; « Être rabbin face aux juifs en général, c'est donc être tolérant » (p. 68). Les rabbins interrogés insistent également sur la dimension affective de leur relation aux fidèles.

La plupart du temps, les jeunes rabbins sont affectés, en début de carrière, en province. C'est là qu'ils font leurs premières armes. Si les rabbins parisiens sont des spécialistes, les rabbins de province doivent être des généralistes, ils doivent tout prendre en charge : les conversions, les décès (toilette funéraire laissée au rabbin ou à sa femme), et parfois même la mise à disposition de produits *cacher* dans les villes démunies d'épicerie ou de boucherie. Mais le plus difficile à vivre est semble-t-il l'isolement et la frustration du fait de l'inexistence d'un milieu pratiquant. Les rabbins, quelle que soit leur origine, sont confrontés à la difficulté de conduire des offices dans des synagogues fréquentées à la fois par des achkénazes et des sépharades. Il s'agit pour eux de réussir, dans la liturgie, à mêler ou à alterner les deux rites (notamment les airs des prières).

La question du salaire du rabbin est très conflictuelle. La plupart d'entre eux insistent sur la faiblesse de leur revenu par rapport à la lourdeur de leurs charges (loyer pour un logement obligatoirement situé près de la synagogue, frais relatifs aux enfants, généralement nombreux, dont la scolarité à l'école juive...). Certaines épouses de rabbins travaillent à l'extérieur, mais nombreuses sont celles qui aident leur mari dans son activité sans recevoir de rémunération. Afin de compléter le salaire versé par le Consistoire, les rabbins ont souvent d'autres activités : enseignement, aumônerie dans l'armée ou dans les prisons. Le « salaire du sacré » est plus ou moins tabou, mais le rabbin refuse catégoriquement l'image du *shnorrer* (mendiant) que renvoie l'acceptation de gratifications de la part des familles dans certaines circonstances. Enfin, le salaire du rabbin est négocié au cas par cas, sans tenir compte des tâches effectivement assumées et en dehors de grilles précises et officielles.

Si les relations avec le président et la commission administrative de la communauté sont souvent houleuses, le Consistoire est toujours perçu comme une administration où règnent l'opacité et l'incompétence, mais ce

sont les laïcs plus que les clercs qui sont ainsi visés. Les AA. analysent les hiérarchies sociales entre rabbins. Les tensions existent entre générations, entre rabbins sépharades recrutés dans l'urgence dans les années soixante et rabbins achkénazes formés au SIF et souvent titulaires de diplômes universitaires, entre rabbins de banlieue et rabbins parisiens... Les jeunes rabbins ont tendance à voir dans le vieux rabbin judéo-français quelqu'un qui sait bien parler mais trop conciliant avec la Loi, trop peu formé à l'étude talmudique. Inversement, l'image du jeune rabbin est celle d'un étudiant de yeshiva, sans culture générale, maîtrisant mal le français et incapable de s'adresser à des juifs acculturés.

Les représentations que les rabbins consistoriaux ont des autres courants du judaïsme sont variées. Les Loubavitchs sont parfois considérés avec bienveillance pour leur action militante mais critiqués pour leur prosélytisme ou leur apparence vestimentaire ; les libéraux sont unanimement désapprouvés ; quant au monde orthodoxe, il est perçu plutôt positivement, notamment par ceux qui ont étudié dans ses *yeshivot*. Pourtant, la surenchère religieuse est souvent considérée comme mettant en danger l'unité communautaire. Il en va de même en matière de *cachrouit*. La multiplication des certifications est considérée par tous comme affaire économique et de pouvoir, dont les conséquences sur l'unité communautaire sont désastreuses.

L'enquête permet également de recueillir les discours des rabbins sur la place de la femme dans le judaïsme, sur les mariages mixtes et les conversions. C'est aussi le rôle du « rabbin dans la cité » qui est analysé, face à l'évolution des modes d'identification au judaïsme, au progrès scientifique (questions de bioéthique) ou au dialogue inter-religieux. Le rabbin consistorial prend au sérieux son statut de citoyen français, et considère comme une obligation religieuse de bénir la République française, même si certains rabbins considèrent cette prière comme désuète et ne la prononce plus systématiquement.

L'enquête révèle enfin un attachement affectif et intellectuel à Israël, une inquiétude face à la perte de l'identité juive par l'assimilation, mais plus encore face à l'antisémitisme montant (lié aux effets de l'Intifada sur les juifs de France). Quoi qu'il en soit, la solidarité avec Israël se dit sur le mode de l'évidence.

Si le corps de l'ouvrage rend compte minutieusement de l'enquête de terrain, et laisse essentiellement la place aux discours des rabbins, la conclusion est largement analytique.

Elle reprend les thèmes abordés dans l'enquête, s'exerce au rapprochement entre le rabbin et le pasteur protestant...

Les AA. portent en définitive un regard à la fois tendre et extrêmement précis sur les rabbins consistoriaux, réhabilitant une image souvent dégradée. L'enquête met en évidence les conflits, les dysfonctionnements consistoriaux, l'extrême difficulté d'exercer ce « métier » en tension entre l'attachement à une tradition et la nécessaire ouverture sur la cité. Ces tensions émergent dans le regard que les rabbins portent sur la formation donnée par le SIF, qui s'oriente vers un savoir traditionnel plus poussé au prix du recul de la réflexion sur le monde contemporain. Le rabbin consistorial apparaît également très seul, et peu d'occasions lui sont données de partager son expérience avec les autres. Paradoxalement, les AA. avaient souligné dans les discours l'émergence d'un esprit de corps et l'élaboration d'un « nous » collectif.

Pourtant, les AA. refusent une analyse en terme de « crise des vocations » à l'instar de celle conduite à propos des prêtres par les sociologues du catholicisme. En revanche, c'est bien à un recul du modèle rabbinique français que l'on assiste aujourd'hui, au profit d'une « tentation pour la *yeshiva* ». C'est également ce point de vue que soutient S. Trigano dans sa postface à l'ouvrage, replaçant ces mutations de la fonction de rabbin dans l'histoire du Consistoire en France, en lien avec l'émergence de modèles concurrents.

Sophie Nizard.

126.2

ATTAL (Robert).

Les Émeutes de Constantine. 5 août 1934. Paris, Romillat, 2002, 215 p. (bibliogr., cartes, photos) (coll. « Terra Hebraïca »).

Le 5 août 1934, un pogrom exécuté par une foule musulmane fanatisée, déferle sur le quartier juif de Constantine, alors chef-lieu d'un département français. La foule égorge, pille impunément pendant toute une journée. On dénombre 27 morts, dont 25 citoyens français de religion juive : parmi eux 5 enfants (âgés de quelques mois à 10 ans), 6 femmes, 14 hommes.

L'auteur, professeur d'histoire, président un temps de la Société d'Histoire et d'Archéologie du Soissonnais, est un survivant de ce pogrom (il avait 8 ans) dans lequel une partie de sa famille disparut. Tout en étant un ouvrage d'historien, fondé sur des sources, des archives indiscutables, l'A. ne censure pas ses propres

souvenirs, ses émotions, lorsqu'il relate le massacre de sa propre famille dans le chapitre V, « le Pogrom », qui s'ouvre sur 4 pages bouleversantes : « en guise de prologue : un enfant devant le mal ».

Comment en est-on arrivé là ? L'A. rappelle la place des juifs en terre d'islam, les conséquences de la conquête française en 1830 sur les populations autochtones, les relations des juifs d'Algérie avec la France, les inter-relations des juifs, des musulmans, des Français en Algérie.

On peut dire que l'antisémitisme dans l'Algérie coloniale était un fait de société. Territoire, puis département français, l'Algérie coloniale était une société profondément hiérarchisée selon des clivages ethnico-religieux : en haut de l'échelle, se trouvaient « les Français métropolitains », au bas de l'échelle la masse indigène, ceux que l'on appelait indistinctement « les arabes ». Entre les deux, deux catégories de citoyens français : les « petits blancs chrétiens » : Espagnols, Italiens, Maltais, naturalisés, formaient une couche populaire, souvent pauvre, et les juifs, d'origine « indigène », naturalisés collectivement en 1870, mais dans leur majorité acquis aux valeurs de la République française dès les débuts de la conquête. Cette population qui s'élevait de 15 à 17 000 personnes en 1830 (à côté d'une population de 2 millions de musulmans), atteignait 130 000 personnes (à côté d'une population de 8 millions et demi de musulmans, et 900 000 « pieds noirs ») en 1962, au moment de l'indépendance de l'Algérie.

Avant la conquête, comme sur toute terre musulmane, les juifs étaient des *dhimmi*, soumis plus que protégés, tolérés, objets de tous les arbitraires. Les juifs d'Algérie habitaient le pays bien avant la conquête arabe, probablement avant le début de l'ère commune, avant même que ce nom soit donné à ces territoires du Maghreb sous domination ottomane : mais ils n'avaient aucun droit. Au moment de la conquête française (1830), c'était une communauté vivant, dans l'ensemble, dans une grande pauvreté. Ils représentaient alors la dernière marche de l'échelle sociale, interdits de posséder une terre, une monture, ou même un âne. Ils étaient humiliés à tout moment dans leur vie quotidienne, ne bénéficiant d'aucune protection, toujours condamnés si un litige les opposait à un musulman, voire même exposés par intermittence aux violences des foules.

Leur « marche vers l'Occident » fit des *dhimmi* des citoyens égaux en droits et en devoirs. À l'instar des autres communautés juives, ils entrèrent dans le « mouvement